

Lidia Palumbo

EROS E LINGUAGGIO.
APPUNTI SU TESTI ANTICHI

L'eros¹ come emozione dell'animo delle donne e degli uomini del tempo di Omero a noi non è dato conoscere, ma possiamo cercare di tracciarne i contorni nel linguaggio dei testi². In

¹ Non è possibile stabilire una sicura etimologia del nome di Eros, come del termine *eros*, nonostante i numerosi tentativi fatti in questa direzione. In Omero, che sembra ignorare Eros come divinità, compaiono due grafie del termine: una con l'omicron, che indica, in note espressioni formulari, l'atto del desiderare cibo e bevande espresso con il genitivo oggettivo (ad esempio Hom. *Il.* I 469 e *Od.* XXIV 489); e una con l'omega, che indica un genere animato, una forza. Dunque se in Esiodo Eros è principio cosmogonico (Hes. *Theog.* 120), in Omero non è una teofania ma – scrive Fasce – una cratofania. È attestato in Pausania (IX 27, 1) un culto di Eros in Beozia molto antico (*ex arches*), nel quale il dio era onorato con un *agalma palaioiton* nella forma di *argos lithos*, pietra non scolpita, ma non se ne conosce lo *ieros logos*, ossia l'esplicazione del rapporto tra mito e culto; cfr. S. Fasce, *Eros. La figura e il culto*, Tilgher, Genova 1977, p. 9, testo a cui si rimanda per un approfondimento e per una bibliografia relativa.

² Guardando a questi contorni è possibile dire – prendendo a prestito il lessico dell'approccio ermeneutico alle passioni – che l'eros non si configura come una cosa, ma come una parola, come un costrutto teorico applicato dagli uomini ad aree del loro vissuto per dare ad esse una voce (cfr. la nota successiva).

questo senso³ è possibile annotare un intero vocabolario⁴ non *erotico* ma, più significativamente, atto a esprimere le forme dell'eros⁵.

³ «Molti pensano – scrive Moravia, *Esistenza e passione*, in *Storia delle passioni* a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari 1995, pp. 3-38, 4 – che la passione sia una realtà a suo modo oggettiva, con la sola peculiarità (non di rado vivamente deprecata) di abitare entro il complesso universo del soggetto-uomo. Non è vero. La passione non esiste. Non esiste, voglio dire, nel modo in cui esiste una “cosa” – sia pure una “cosa” interna a noi. Nessuno ha mai colto esaustivamente la passione esplorando l'essere umano con strumenti tecnici quanto si voglia sofisticati. E in verità ciò sorprende assai poco. Presto, assai presto, ci accorgiamo infatti che la “passione” è, in prima approssimazione, una *parola*, un *concetto*. È, più esattamente, un *costrutto teorico*, connesso a matrici e fini plurimi, che le donne e gli uomini applicano a una determinata area di vissuto per evidenziarne certi tratti e dar loro un significato, una voce. Se ci si riflette bene, questa acquisizione è tutt'altro che sterile o banale. Dire che la passione è una parola-concetto anziché una cosa implica lo spostamento della nostra indagine dal piano dell'ontologia al piano dell'ermeneutica. Implica sostituire la domanda “che cosa è la passione?” con la domanda “di che cosa *parla* la passione?”. Oppure: “quali classi di eventi e di sensi la figura della passione intende esprimere?” E soprattutto: “perché, cioè secondo quali moventi e quali obiettivi, gli uomini e le donne elaborano una parte della propria esperienza in rapporto alla nozione di passione?” Secondo questa prospettiva, la passione (beninteso non solo essa) è un *grande apparato significante*».

⁴ Per riprendere una metafora cara a Richard Rorty, l'eros è un certo “vocabolario”. Una prima implicazione di questo approccio all'eros è l'asunto della sua natura intimamente *semantica*, o semantizzatrice.

⁵ Quel che vorrei fare qui è inseguire alcuni fili che collegano la parola all'eros. Un primo filo è quello che passa attraverso la mediazione analogica della freccia. Se la figura della freccia (cfr. S. Fasce, *op. cit.*, p. 193) è collegata all'eros in gran parte della mitologia popolare – la freccia scagliata da Cupido –, è però più originaria la sovrapposizione presupposta tra la parola e la freccia. Nella formula omerica variamente interpretata *epea pteroenta*, l'epiteto *pteroenta* è sempre attribuito alla freccia (tranne in Hom. *Il.* V 453 e XIII 426) e vale *piumato*. È nota la pratica di applicare piume nella parte terminale delle frecce per renderne più sicura la traiet-

Sisifo, figlio di Eolo; egli ebbe Glauco per figlio,
 e Glauco dette i natali a Bellerofonte perfetto:
 a lui bellezza gli dèi e fascino amabile
 dettero in dono; ma gli tramò sciagure in cuor suo Preto,
 che lo cacciò dalla terra di Argo, essendo assai più potente:
 Zeus volle gli Argivi soggetti al suo scettro.
 Desiderò pazzamente (ἐπεμήνατο) la moglie di Preto, la divina
 [Antea,
 unirsi con lui di nascosto in amore (κρυπταδὴν φιλότῃ μιγήμεναι),
 [ma non riusciva
 a convincerlo, perché aveva retto pensiero, il prode Bellerofonte.
 Allora la donna, mentendo, disse al re Preto:
 “Preto, tu possa morire, oppure ammazza Bellerofonte,
 che voleva unirsi in amore con me che non volevo (ἔθελεν φιλότῃ
 [μιγήμεναι οὐκ ἐθέλούσῃ)”.
 Disse così e rabbia prese il sovrano per quello che udiva
 (Hom. *Il.* VI 154-166)⁶.

In questi versi il poeta prima presenta i personaggi e i rapporti di potere che esistono tra di loro, poi narra della passione di Antea per Bellerofonte: ella ἐπεμήνατο “pazza-

toria. Dunque l'espressione formulare non indica tanto le *parole alate*, ma piuttosto le *parole piumate*, cioè come frecce capaci di colpire il bersaglio. Nella lingua dell'epos – scrive Bertolini (cfr. F. Bertolini, *Società di trasmissione orale: mito e folclore*, in *Lo spazio letterario della Grecia antica*, vol. I, tomo I, pp. 47-75, 58) – *emettere parole* e *scagliare frecce* sono espressioni fraseologicamente affini: l'individuo mette in moto le parole come le frecce (Hom. *Il.* III 452, IV 438). Le parole fuggono dalla chiostra dei denti, le frecce dalla mano. Parola e freccia possono essere vane, non colpire il loro bersaglio (*halion mython hypesthemēn* «vana parola promettemmo», Hom. *Il.* V 715, *ouch halion belos eke* «non scagliò un dardo inutile», *Il.* XV 575). Pindaro (*Olimpica* I 112, II 83, ecc.) definisce i propri carmi *frecce e dardi*; e se ricorre ampiamente, dopo, nella letteratura greca, l'immagine della parola scagliata come una freccia, ben altro è il peso da assegnare all'espressione omerica, fossilizzata in un sintagma formulare.

⁶ Trad. di G. Cerri.

⁷ Cfr. anche Hom. *Il.* XXIII 219.

mente desiderò". Il verbo ἐπιμαίνομαι significa "ho trasportato furente per qualcuno". È il verbo dell'eros bacchico, della mania.

Κρυπαδίη φιλότῃ μιγήμεναι "unirsi con lui di nascosto in amore". Il verbo μίγνυμι può indicare ogni tipo di congiunzione o di mescolanza e indica l'unione erotica quando è costruito, come in questo caso, con i termini dell'area semantica della *philotes*, l'*amicizia*, la *tenerenza*⁷ – poi narra l'intrigo, il racconto mendace dell'amante che non solo nega di essere tale, ma rovescia nel racconto i ruoli, e attribuisce all'amato, che per retto pensiero si è negato, il ruolo di seduttore:

"voleva unirsi in amore con me che non volevo": ἔθελεν φιλότῃ μιγήμεναι οὐκ ἐθέλούσῃ.

Il costrutto ἔθελεν οὐκ ἐθέλούσῃ «lui voleva e io non volevo», con tutte le sue varianti, è tipico della maniera omerica di raccontare la passione d'amore. Esso focalizza la narrazione del fatto erotico su un suo tratto essenziale: il fatto che l'amore è un volere, e che questo volere può incontrare un ostacolo cruciale nel non amore dell'altro, nel suo non volere. Il poliptoto⁸ ("lei che vuole lui non volente", ἔθελεν οὐκ ἐθέλούσῃ) costituito dalla ripetizione dello stesso verbo (ἐθέλω) in un tempo e in un modo diversi, intramezzata dalla negazione οὐκ, rende poeticamente, qui in Omero, l'idea dell'amore non legittimo e non ricambiato⁹.

⁸ Il poliptoto (πολύς *molto* + πτώσις *caso*) è una figura sintattica ottenuta mediante la ripetizione a breve distanza di uno stesso termine, ma in un diverso caso o, se verbo, in un diverso modo o tempo.

⁹ Secondo una brachilogia epica che diventerà topica nella tragedia, quando si ripeterà lo schema nell'*Ippolito* di Euripide.

Il verbo ἐθέλω¹⁰ esprime il volere nella particolare curvatura del bramare e desiderare¹¹; nella semantica del verbo c'è anche l'elemento del *decretare*: quando è un dio il soggetto del volere, questo volere è infatti immediatamente un decidere (Hom. *Il.* XIX 274)¹². Ancor più interessante è il caso in cui si associano i due significati, il caso cioè in cui si tratta di una dea che vuole e ciò che ella vuole è che nasca presso i mortali un volere d'amore. In tutti questi casi è sempre il verbo *ethelo* a esprimere la volontà che anima l'evento erotico (come per es. in Eur. *Ipp.* 1327: Κύπρις ἤθελ' ὥσθη γίγνεσθαι τάδε "volle che ciò accadesse"), e ciò fa sì che ogni volere erotico sia in qualche modo divino. In un frammento di Saffo appare con chiarezza il fatto che il verbo *thelo* esprime nel greco arcaico non soltanto il volere tipico dell'amare, ma anche il voler amare. Pur essendo l'amore un volere, è infatti possibile amare volendolo e amare non volendolo. Il linguaggio di questo costrutto composito mi sembra particolarmente significativo.

Nel frammento 1 di Saffo la poetessa si rivolge ad Afrodite ricordando come più volte in passato la dea le è corsa in aiuto

¹⁰ Il verbo indica – specifica il Rocci (*sub voce*) – *volere* piuttosto nel senso di desiderio, laddove βούλομαι indica la decisione e la volontà risoluta. *Ethelein* esprime una volizione, un progetto in generale e, nei contesti amorosi, un desiderare consenziente, in risonanza con un'altra volontà. Acconsentono in questo modo Calipso – rispetto a Odisseo che non s'interessa al suo amore (Hom. *Od.* V 155) – e Clitennestra che Egisto persuade a seguirlo (III 272; cfr. G. Sissa, *Eros tiranno. Sessualità e sensualità nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 42, 136).

¹¹ "Zeus ti dia, ospite" – dicono i pretendenti a Odisseo nel canto XVIII 112 – "quello che più desideri e ti è caro al cuore".

¹² Classica è la formula εὖν θεὸς θέλη «se dio vuole», o «che dio voglia!»

Afrodite immortale dal trono dipinto del colore dei fiori,
 figlia di Zeus che intrecci inganni, ti prego, signora,
 non piegare l'anima mia
 con affanni e tormenti,
 ma qui vieni, se mai
 altra volta udendo la mia voce
 di lontano l'ascoltasti,
 e lasciata la casa del padre venisti,
 sul carro d'oro. Allora, veloci,
 graziosi passeri con fitto moto
 sbattendo le ali per l'aria
 sulla terra nera ti portarono;
 e subito giunsero; e tu, allora, beata,
 sorridendo nel volto immortale, mi chiedevi che cosa di nuovo
 [pativo,

e perché ti chiamavo di nuovo,
 e che cosa ancora volevo che fosse
 nel mio folle cuore (κῶττι μοι μάλιστα θέλω γένεσθαι μαινόλα
 [θύμῳ]). "Chi vuoi ancora

che conduca al tuo amore? Chi,
 Saffo, ti offende?
 Perché chi ora fugge, presto inseguirà
 e chi non accetta doni, presto ne farà,
 e chi non ama, presto
 anche se non vuole amerà (αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει κῶκ
 [ἐθέλοισα])."

Vieni a me anche ora. Scioglimi dall'ansia
 che mi opprime e quanto la mia anima
 desidera che si realizzi, realizzalo.
 E sii mia alleata¹³
 (Saffo, framm. 1 Voigt).

Nell'opposizione θέλεις οὐ θέλεις (*velis nolis*, «vuoi, non vuoi») si articola il dilemma erotico per eccellenza. Ὁ θέλων è il volente, colui che desidera, l'amante.

¹³ L'edizione di riferimento è: *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Ediderunt E. Lobel et D. Page. Clarendon Press, Oxford 1955. Trad. di G. Brivio.

Nell'*Odissea*, lì dove Odisseo appare per la prima volta, che piange presso il mare, ritroviamo lo stesso costrutto di parole a dire del suo non amore per Calipso e dell'amore invece della ninfa per lui.

Lei, la ninfa sovrana, in cerca del grande Odisseo andava, dopo che udì il messaggio di Zeus.

Sul promontorio, seduto, lo scorre: mai gli occhi erano asciutti di lacrime, ma consumava la vita soave sospirando il ritorno, perché non gli piaceva la ninfa.

Certo la notte dormiva sempre, per forza (ἀνάγκη), nella cupa spelonca, *nolente, vicino a lei che voleva* (παρ'οὐκ ἐθέλων ἐθελοῦσι)

(Hom. *Od.* V 149-155).

Se proviamo a seguire le altre occorrenze del costrutto nello straordinario testo di Omero, troviamo, costruita in modo linguisticamente omologo, la storia, narrata da Nestore a Telemaco, del lento scivolare di Clitennestra in quell'amore per Egisto che porterà entrambi gli amanti all'omicidio di Agamennone:

Noi stavamo laggiù, molte imprese a compiere, e quello, in pace, nella vallata d'Argo che nutre cavalli molto la donna di Agamennone con parole incantava.

E lei prima rifiutava l'orribile azione,

Clitennestra gloriosa: aveva buon sentimento.

E l'era vicino il cantore, a cui molto raccomandò, andando a Troia, l'Atride di sorvegliargli la sposa.

Ma quando la Moira dei numi irreti Egisto per perderlo, allora condusse il cantore sopra uno scoglio deserto e l'abbandonò, che fosse preda e cibo di uccelli.

E lei volente, volendolo (τὴν δ'ἐθέλων ἐθελοῦσαν), si portò a

[casa sua

(Hom. *Od.* III 262-272).

Il cedere di Clitennestra agli incanti¹⁴ di Egisto è figura che mostra il legame simbolico che l'eros riveste nell'acquisizione del potere: congiungersi eroticamente con il nemico è il primo passo di un percorso che porterà a uccidere il familiare o l'amico: sono gesti che fanno parte dello stesso universo di segni. Per i proci la volontà di sposare Penelope è sicuramente un modo dell'eros¹⁵ connesso all'aspirazione al potere di Odisseo, e le serve che con i proci si accoppiano si schierano contro il padrone, proiettate verso un nuovo assetto del potere. Laerte, Euriclea, Eumeo e soprattutto Penelope, rifiutandosi all'esercizio dell'eros, provano così il loro cuore fedele: al figlio, al padrone, al marito, ma anche, e forse soprattutto, a un ordine del mondo che, pur minacciato, costituisce il punto di riferimento dell'identità personale¹⁶.

Seguendo unicamente la traccia linguistica dei costrutti tesi a esprimere volontà e desiderio, è possibile isolare alcune figure del testo omerico ravvisabili come la figura dell'amore offerto e non accettato, la figura dell'amore desiderato, dell'amore rubato, dell'amore augurato, ciascuna destinata a esercitare un'influenza potente in tutta la storia della letteratura occidentale.

L'archetipo della figura dell'amore offerto e non accettato è rappresentato sicuramente da Calipso, colei che vuole non voluta, e che, a suggellare il suo destino di donna bellissima e

¹⁴ F. Bertolini, *op. cit.*, p. 127. Sugli incanti dell'amore e della seduzione cfr. *Iliade* XIV 214.

¹⁵ Come apparve tra i Proci la donna divina, / stette, accanto a un pilastro del tetto / solido; il lucido velo tese alle gote; e le stava / a ciascuno dei lati un'ancella fedele. / Le ginocchia dei Proci si sciolsero: subito / Amore li strinse (*ethelchthen*); bramarono tutti / di giacere con lei sul suo letto (Hom. *Od.* XVIII 212-213). Sull'epiteto *lysimeles*, per cui Eros scioglie le membra, cfr. S. Fasce, *op. cit.*, p. 168.

¹⁶ Cfr. il commento di Elisa Avezzi: Omero, *Odissea*, a cura di M. G. Ciani, commento di E. Avezzi, Marsilio, Venezia 2000, p. 416.

rifiutata, offre, senza che l'amato l'accetti, non solo l'immortalità, ma anche l'eterna giovinezza. A tali doni rispondono mute le lacrime di Odisseo, che sogna piuttosto il ritorno¹⁷.

Ecco il modo in cui egli stesso racconta la vicenda ai feaci:

Per nove giorni fui trascinato; e nella decima notte nera
all'isola Ogigia m'avvicinarono i numi, dove Calipso
vive, riccioli belli, dea tremenda; ella m'accolse,
e m'ospitò di cuore, e mi nutriva e voleva
farmi immortale, senza vecchiezza per sempre.
Ma il mio cuore nel petto non poté mai persuadere.
Lì sette anni restai prigioniero, e sempre le vesti
bagnavo di lacrime, le vesti immortali che mi donava Calipso
(Hom. *Od.* VII 253-260).

Per esprimere l'idea dell'aprirsi all'amore ricambiandolo, Omero, suggellando così la convinzione che l'eros sia un linguaggio in cui è fondamentale l'elemento verbale, usa le forme del verbo *peitho-peithomai*, «persuadere-essere persuaso», e se gli oggetti di tale persuasione a partire da Omero sono le *phrenes* e il *thymos*, lo strumento sono sempre le parole¹⁸. Ciò di cui le amanti vogliono persuadere gli amati è accettare l'amore, corrispondere al desiderio, acconsentire al legame¹⁹. A un legame che abbia futuro. Calipso e anche Circe²⁰ vorrebbero trattenere Odisseo, ciascuna vorrebbe

¹⁷ Desidera tanto il ritorno, Odisseo, che, avuta la promessa della partenza per l'indomani, «con l'occhio affretta il tramonto» (Hom. *Od.* XIII 29-30).

¹⁸ Anche in momenti cruciali della narrazione come in Hom. *Od.* XXIII 230.

¹⁹ Circe, le Sirene, Calipso sono un'unica maga, la "tentazione" di Odisseo (E. Avezzi, *op. cit.*, p. 394).

²⁰ Nel racconto che Odisseo fa alla corte di Alcino non solo Calipso, ma anche Circe viene presentata come colei che ha tentato senza successo di persuadere il suo cuore, e nel libro nono Odisseo esprime, con un

fare di lui suo marito²¹; ed ecco – archetipale – l'espressione *λilαιομένη πόσιν εἶναι*, che sta lì nel testo omerico a esprimere questo desiderio femminile di trattenere che si scontra con la volontà maschile di fuggire²². Il costrutto compare per la prima volta nella prima pagina dell'*Odissea*, lì dove le figure che saranno narrate vengono presentate²³:

Allora tutti gli altri, quanti evitarono l'abisso di morte,
erano a casa, scampati dalla guerra e dal mare;
lui solo, che sospirava il ritorno e la sposa,
la veneranda ninfa Calipso, la splendida dea, tratteneva
negli antri profondi, volendo che le fosse marito
(*λilαιομένη πόσιν εἶναι*)
(Hom. *Od.* I 11-15).

Il verbo *lilaiomai* – che per essere compreso nella specificità della sua area semantica dev'essere confrontato con il

costrutto linguistico ripreso dalla scena del libro primo e divenuto formulare, la brama delle due dee che naufraga contro il suo desiderio del ritorno. «Si, laggiù voleva tenermi Calipso, la dea luminosa, / nelle sue grotte profonde, *bramando che le fossi marito* (*lilaiomene posin einai*); / così anche Circe mi tratteneva nella sua casa, / l'Eèa maliarda, *bramando che le fossi marito*; / mai però persuasero il mio cuore nel petto. / Perché niente è più dolce della patria e dei padri» (Hom. *Od.* IX 29-34).

²¹ Anche Nausicaa vorrebbe fare di Odisseo suo marito, ma il suo eros per lo straniero è di natura diversa da quello delle maghe tentatrici: quel che ella chiede è radicamento nella memoria e, come ebbe a scrivere Carlo Diano, ciò accade per la prima volta nella letteratura d'Occidente, ed è l'idealizzazione del rapporto tra un uomo e una donna (cfr. E. Avezzi, *op. cit.*, p. 395).

²² *Leitmotiv* della favola, scrive Elisa Avezzi, è l'approdo dell'uomo e l'accoglienza da parte della donna; ritradotto come luogo comune della sedentarietà dell'una e della mobilità dell'altro, esso sarà retaggio per l'Occidente intero (cfr. E. Avezzi, *op. cit.*, p. 396).

²³ Ma ritorna anche nel penultimo canto, quando Odisseo racconta a Penelope la sua odissea (Hom. *Od.* XXIII 334).

latino *lascivus* – indica proprio la brama, il vivo desiderio. In *Iliade* III 133 il vivo desiderio è *polemoio*, «di combattimento», in *Odissea* I 315 è *hodoio*, «di mettersi in viaggio», qui invece è desiderio di «sposo» (πόσις), desiderio per eccellenza, perché a sua volta lo sposo desidera, come una lancia lanciata, λιλαιομένη χροὸς ἄσαι, di penetrare nella carne (Hom. *Il.* XXI 168, XX 76).

Se ciò che si loda è il nuovo (Hom. *Od.* I 352), ciò che si ama è il noto, il passato, il ritorno²⁴. L'amore abita nel cuore e il cuore²⁵ può essere costante ma incredulo (*thymos apistos*, XXXIII 97), come quello di Penelope (XVI 37); grande come quello di Odisseo (*megaletor*, XXIII 153). Il cuore può non essere abitato dall'emozione dell'amore o della compassione, ed è allora un *thymos sidereos*, un «cuore di ferro», come nega di averlo Calipso nel canto quinto (Hom. *Od.* V 191), o quale ha Penelope, che non abbraccia Odisseo nel canto XXIII²⁶. Il cuore (le *phrenes*) è il luogo in cui si conservano le scene del passato²⁷, ed è dunque il luogo in cui può irrompere l'oblio (Hom. *Od.* X 357), come accade ai compagni di Odisseo, che mangiando il loto smarriscono il giorno del ritorno. Il cuore è il dentro e tutto il mondo è il fuori.

²⁴ Non l'avventura bensì la casa è il centro di ogni desiderio (E. Avezzù, *op. cit.*, p. 386).

²⁵ Il *thymos* si configura come spazio in cui accadono le cose che gli altri non vedono, luogo del pensiero, dell'emozione, dell'ammirato compiacimento silenzioso (Hom. *Od.* V 76), ma anche luogo in cui nascono la pena e il pianto visibili per un osservatore esterno (Hom. *Od.* V 83).

²⁶ «Fra le donne a te in grado sommo / fecero duro il cuore gli dèi che han le case in Olimpo; / nessuna donna con cuore tanto ostinato / se ne starebbe lontana dall'uomo che, dopo tanto soffrire, / tornasse al ventesimo anno nella terra dei padri. / Ma via, nutrice, stendimi il letto; anche solo / potrò dormire: costei ha un cuore di ferro nel petto» (Hom. *Od.* XXIII 166-172).

²⁷ Cfr. Hom. *Od.* XIX 224.

Ed è proprio in riferimento alla dialettica del dentro e del fuori che assume forma un significato antichissimo dell'eros²⁸ su cui ha attirato l'attenzione Rudhardt, e di cui restano tracce nella *Teogonia* di Esiodo. A esso vorrei fare brevemente riferimento in conclusione di questo mio intervento. Secondo questa variante teogonica, che precede quella più tarda nella quale Eros è figlio di Afrodite, Eros è principio di generazione non perché congiunga esseri di sesso diverso, ma perché, prima ancora della differenziazione sessuale, spinge ciascuno degli esseri a rendere manifesto, in modo sempre più evidente, ciò che essi portano oscuramente in sé. In questa prospettiva l'amore è propriamente principio di espressione, di apertura del dentro al fuori, linguaggio.

Nella notte dei tempi²⁹ tre divinità preesistono a tutte le altre: innanzitutto venne all'esistenza Chaos, apertura assoluta, ambito spazio-temporale in cui prenderà posto il mondo; al suo fondo vi è il Tartaro. Poi Gea, che potenzialmente è tutti gli esseri e, contenendo in sé il principio maschile e quello femminile, è, sì, la prima entità dotata di sostanza, ma è ancora indefinita, perché null'altro è lì a definirla; e infine Eros, il più bello degli dèi immortali (Hes. *Theog.* 116-122), che non avrà discendenza, ma, come desiderio d'amore che abita gli esseri e li spinge alla procreazione, sarà uno dei principali agenti dell'azione cosmogonica.

In principio, allora, fu il Chaos; e poi
– dimora sicura, sempre, di tutti gli immortali
che abitano le vette del nevoso Olimpo – Gea dal vasto petto

²⁸ J. Rudhardt, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, PUF, Parigi 1986. Alla traduzione italiana (*Eros e Afrodite*, Borin - ghieri, Milano 1999) si riferiscono i successivi rimandi ai numeri di pagina.

²⁹ Cfr. G. Casertano, *L'infanzia di Eros (da Omero a Parmenide)*, in «Aufidus» 4 (1988), pp. 3-22.

e il Tartaro tenebroso nelle viscere della terra dalle ampie vie;
 e poi fu Eros – il più bello degli dèi immortali –
 che scioglie le membra (λυσιμελής), e di tutti gli dèi e gli uomini
 doma, nel petto, cuore e saggi consigli
 (Hes. *Theog.* 116-122).

Principio di generazione, Eros conduce da un numero limitato di entità originarie alla molteplicità degli enti nell'universo. Quel che è interessante è che, in quanto causato dalla generazione presieduta da Eros, il passaggio dai pochi ai molti, dai genitori ai figli, si configura come un processo di crescente determinazione: ogni nascita – scrive Rudhardt – rende esplicito nella pluralità distinta della discendenza ciò che rimaneva implicito nell'unità confusa dell'ascendenza. Grazie a Eros, Chaos genera (*ek Chaeos egenonto*) l'Erebo e la Notte, e la Notte genera l'Etere e il Giorno. Gea trae da sé stessa (partorisce: *tikto*; Hes. *Theog.* 126, 129, 131, 139) il cielo (Urano)³⁰. Unendosi con Urano dopo averlo generato, Gea darà origine a tutti gli esseri. Ma l'unione di Gea e Urano avviene ἄτερ φιλότητος, «senza tenerezza», senza quella *philotes* che presuppone quella separazione e quella distanza che Afrodite, quando esisterà, colmerà con la seduzione. Qual è allora, in questo momento della storia del mondo, l'azione di Eros? Quella di spingere l'unità primordiale a esprimersi, a portar fuori ciò che esiste dentro di lei. Eros – scrive Vernant³¹ commentando Rudhardt – rende manifesta la dualità, l'alterità, implicita nell'unità³².

Gea ha prodotto Urano come suo complemento, suo doppio, lo ha fatto uguale a sé perché la ricoprì in un coito

³⁰ E il mare (Ponto).

³¹ Cfr. J.-P. Vernant, *L'individuo, la morte, l'amore*, ediz. italiana a cura di G. Guidorizzi, Cortina, Milano 2000 (ediz. originale: *L'individu, la mort, l'amour*, Gallimard, Parigi 1989), p. 134.

³² J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 20.

eterno. I figli di questo coito senza pause restano nel ventre di Gea; e allora Crono, in agguato nel ventre di Gea, sporge fuori le mani ed evira³³ Urano (Hes. *Theog.* 176-182). Ciò permetterà ai figli di Gea di venire alla luce³⁴.

Dapprincipio tutto è oscuramente compreso in Gea. Poi, esprimendosi, questo tutto s'illumina e si distingue. Diversificandosi, l'essere assume un carattere meglio definito e più concreto in ciascuna delle sue manifestazioni, ma in ognuna si mostra anche più limitato: Apollo e Dioniso saranno meno universali – scrive Rudhardt³⁵ – del loro comune antenato Urano, così come esso si trovava nel suo stato originario. Il decremento, il decadimento, è controbilanciato dall'inserimento in un ordine definito.

La castrazione di Urano non abolisce la sessualità ma ne definisce le condizioni di esercizio: dallo sperma che fuoriesce dal membro di Urano gettato in mare da Crono, sperma divino che galleggia sulle onde come una spuma, nasce Afrodite (Hes. *Theog.* 182-187, 188-195):

Allora, i genitali di Urano, non appena Crono li ebbe
recisi con il ferro durissimo,
scagliabili da terra ferma nel mare dagli infiniti flutti,
vennero portati al largo, molto tempo, e intorno
una candida spuma sorgeva dal membro immortale,
e in essa

³³ Vengono alla luce i Titani, i Centimani, i Ciclopi. Dalle gocce di sangue di Urano che fecondano la terra vengono al mondo le Erinni, i Giganti e le Ninfe Melie.

³⁴ Illimitata potenza e immensa solitudine sono all'inizio la condizione di Urano. Ma priva di resistenze e di limiti una potenza è irreal: ove non vi sono sudditi non vi è sovranità. Il mito della castrazione di Urano è la versione greca di un mito all'opera presso altri popoli e teso a spiegare la separazione del cielo dalla terra e lo spazio vitale di espressione degli esseri distinti dai genitori. Qui si distinguono i due sessi.

³⁵ J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 21.

una fanciulla prese forma; ella toccò, da prima,
 Citera divina, e poi, di là, fu a Cipro circondata dai flutti.
 Lì approdò allora la bella e veneranda dea, e intorno
 sotto i flessili piedi spuntava l'erba; e lei
 [– la dea nata dalla spuma, Citerea dalla bella corona –]
 chiamano uomini e dèi Afrodite, ché dalla spuma
 prese forma;
 e Citerea, perché toccò terra a Citera;
 e Ciprogenia, poiché nacque a Cipro;
 e ancora Filommea, perché venne alla luce dai genitali.
 Ed Eros fu suo compagno e Imeros bello suo seguito
 subito, appena nata, mentre andava alla stirpe degli dèi.
 E da principio ella ebbe per onore e le toccarono in sorte,
 fra gli uomini e gli dèi immortali,
 intimi colloqui di fanciulle e sorrisi e inganni
 e il dolce piacere e affetto e tenerezza
 (Hes. *Theog.* 188-206).

Appena nata, Afrodite riceve in sorte, come sua *time* definita, come suo linguaggio, il dolce piacere, l'affetto e la tenerezza (Hes. *Theog.* 203-206), quella *philotes*, cioè, che mancava nelle relazioni divine presiedute solo da Eros. Eros, nello stadio cosmogonico primigenio, era soltanto spinta alla procreazione, e, in tale spinta, Eros, privo di *philotes*, era annullamento dell'identità di coloro che legava a sé³⁶.

È solo a partire dal momento della nascita di Afrodite, infatti, che Esiodo parla dei congiungimenti tra gli dèi come di relazioni che avvengono ἐν φιλότῃ, ed è solo allora che l'eros diventa un sentimento e non più soltanto una spinta alla procreazione. Solo allora i protagonisti della relazione erotica divengono realmente amanti, distinti l'uno dall'altro, e in grado di esprimere ciascuno la propria identità definita. Essi cominciano, allora, tra loro a parlare.

³⁶ J. Rudhardt, *op. cit.*, p. 34.